

NATURALEZA Y DIGNIDAD PERSONAL DESDE EL PENSAMIENTO DE ROBERT SPAEMANN

ANA MARTA GONZÁLEZ

Pocos conceptos hay tan problemáticos en el discurso ético contemporáneo como el concepto de «dignidad». Apelar a la dignidad humana para reprobar o encomiar actitudes y conductas suele ser con demasiada frecuencia el último recurso en las conversaciones sobre temas éticos. E, igualmente con demasiada frecuencia, los comprometidos en el discurso ético entienden bajo el término «dignidad» cosas enteramente diferentes. Con toda sinceridad justifican algunos la eutanasia como el «derecho a morir dignamente»; para otros, por el contrario, la eutanasia comporta la abdicación de la propia dignidad humana. Y es sólo un ejemplo¹.

La interna problematicidad del concepto de dignidad depende en buena parte de su propia historia. Aunque es un concepto más antiguo que el de derechos humanos, el recurso a la dignidad humana como fundamento de las exigencias morales y del derecho es típicamente moderno. Se relaciona con el lugar privilegiado que en la edad moderna el hombre reconoce para sí en la naturaleza, o mejor, con el reconocimiento de la «ausencia de un lugar para él en la naturaleza»². En efecto: modernamente el hombre llega a concebirse como «lo otro que la naturaleza». El *ego sum res cogitans* de Descartes es tan sólo un modo de expresar una cara del dualismo que hoy ya forma parte del sentido común del hombre contemporáneo, que ha llegado a asumir sin más problemas la existencia de un doble discurso sobre el hombre: uno «científico-objetivo» que da razón de sus dimensiones naturales, y otro «filosófico-poético-subjetivo» al que se encomienda la interpretación de las dimensiones humanamente más significativas³.

1. Cfr. K. BAYERTZ, «Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien», en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, 1995.

2. Cfr. A. LLANO, «Subjetividad moderna y acción trascendental», en *Razón y libertad: Homenaje a Antonio Millán Puelles*, coord. Alvira, R., Rialp, Madrid, 1990, p. 63.

3. Cfr. R. SPAEMANN, «Sobre el concepto de una naturaleza del hombre», en *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989. Tr. D. Innerarity, pp. 23-51.

El proceso por el cual el hombre contemporáneo ha llegado a familiarizarse con tal autocomprensión dualista de sí mismo es largo y complejo, pero tiene que ver con la paulatina asimilación de un modo de acercarse a la naturaleza supuesto por la ciencia moderna que irrumpe con fuerza en el siglo XVI, y que tomó cuerpo de teoría filosófica en pensadores como Bacon o el propio Descartes: el mecanicismo. Que la avanzadilla de la ciencia contemporánea haya venido a desmentir el mecanicismo como teoría general de la naturaleza⁴ es algo que sólo lentamente irá calando en las conciencias europeas. De momento se dejan sentir todavía las inercias de ese modo de pensar que llevó a considerar la naturaleza como una máquina de la que está ausente toda consideración finalista, toda dimensión de sentido. Tal es el concepto de naturaleza luego tan familiar a la ciencia moderna: un concepto de naturaleza entendido como pura exterioridad y pasividad⁵.

Tan pronto como la naturaleza se empieza a ver como pura exterioridad y pasividad, el hombre ya no puede verse a sí mismo por más tiempo como ser natural, precisamente porque frente a la naturaleza desteleologizada, el hombre sí tiene fines y se reconoce a sí mismo como un ser activo y libre⁶. El discurso de Pico della Mirándola sobre

4. Cfr. M. ARTIGAS, *La inteligibilidad de la naturaleza*, EUNSA, Pamplona, 1994.

5. «Das wichtigste Stadium auf diesem Weg war die Schöpfungstheologie. Sie ließ Natur nicht als ein Letztes stehen, wie die gesamte Antike, sondern hinterfragte sie auf ihre Genese hin. Und diese Genese wurde als Resultat einer Handlung verstanden. Kunst steckt in der Natur, hatte Aristoteles gesagt. Aber wie kommt Kunst irgendwo hinein? Wie ist sie in den Flötenspieler gekommen? Antwort: durch Übung. Und diese war die Folge planmäßiger, absichtsvoller Schritte. Wie kommt also die Kunst in die Natur? Auch nur durch Plan und Absicht. Dies war das Argument, mit dem der mittelalterlicher Aristotelismus Teleologie und Theologie miteinander verknüpfte. Die Absicht, die den Pfeil ins Ziel lenkt, steckt nicht im Pfeil, sondern im Schützen, schreibt Thomas von Aquin und benutzt die Naturteleologie als Grundlage für einen Gottesbeweis. Thomas hat die Analogie noch *mutatis mutandis* verstanden. Der irdische Macher kann nur äußerliche Kausalabläufe seinem Ziel unterordnen. Der Schöpfer stiftet den Dingen die teleologische Kunst wirklich ein. Das Beispiel vom Schützen hat dann jedoch auf paradoxe Weise Geschichte gemacht. Im späten Mittelalter bei Ockham und Johannes Buridan wird es gegen die Teleologie gewendet: Finalität gibt es nur für bewußtes Handeln. Wenn das Ziel natürlicher Prozesse außerhalb ihrer, nämlich im göttlichen Bewußtsein, liegt, so können wir die Prozesse selbst nur unter einem kausalen Gesichtspunkt betrachten. Wir können die Welt als Maschine des göttlichen Konstrukteurs bewundern; in ihr selbst entdecken können wir nur die mechanischen Gesetze, deren er sich bedient hat. Naturteleologie ist Götzendienst, die mechanische Naturbetrachtung *vindicatio divinis numinis*, so schreibt dann der Naturphilosoph der Renaissance Sturmius». R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983, pp. 41-59, p. 43, 44. Cfr. Die Frage Wozu?, p. 98.

6. «La ciencia moderna se presenta como una objetivación radical del mundo y la consiguiente conformación radical de nuestros fines. Por ser antropocéntrica, debía prohibir todo antropomorfismo. La *res extensa* no podría tener nada en común con la *res cogitans*, mucho menos fines comunes. El cientificismo rechaza la pretensión de considerarnos a no-

la dignidad del hombre es un buen ejemplo de ello⁷. Si bien es cierto que subrayando la libertad del hombre Pico no hacía más que desvelar un aspecto de profunda raíz cristiana, es también verdad que en su discurso el hombre toma conciencia de sí por oposición a la naturaleza, y precisamente toma conciencia de sí como libertad.

La pérdida del concepto teleológico de naturaleza constituye por eso para Spaemann la clave de toda la dialéctica que surca la modernidad⁸, y de la que el propio carácter paradójico del pensamiento de Rousseau sería un ejemplo particularmente paradigmático⁹. La misma dialéctica derechas-izquierdas puede interpretarse como la contraposición entre una postura progresista, que considera el progreso como el resultado de abandonar la naturaleza¹⁰ y una postura conser-

sotros mismos como parte de esa naturaleza a la que hemos despojado de todo parecido con el hombre y reducido a mera objetividad. En el fondo, la propia *res cogitans* sólo es una *res extensa* más compleja. Así, el hombre mismo termina convirtiéndose en un antropomorfismo». R. SPAEMANN, Prefacio a *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989. Tr. D. Innerarity, p. 18.

7. «Así pues, hizo del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: *No te damos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contrainda dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué*». PICO DE LA MIRANDOLA, *De la dignidad del hombre*. Ed. Nacional, Madrid, 1984, p. 105.

8. «Nun steht aber am Anfang der neuzeitlichen Wissenschaft die Abkehr von der Teleologie. Diese Abkehr war nicht etwa durch das Phänomen erzwungen, hinter ihr stand vielmehr ein mächtiges Interesse. Das Phänomen sträubt sich sogar gegen eine nichtteleologische Interpretation. Es erzwingt daher behelfsmäßige Äquivalente. Ein solches Äquivalent ist die Zwei-Welten-Lehre in ihren verschiedenen Formen: Reich der Ursachen und Reich der Zwecke, Sein und Sollen, Tatsachen und Werte. Die Werttheorie selbst ist ein solches Äquivalent. Weltfreie Tatsachen und ein diesen Tatsachen gegenüberstehendes Reich der Werte, das ist das Zerfallsprodukt der vormaligen Entelechie». R. SPAEMANN, «Die Aktualität des Naturrechts», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983, pp. 60-79.

9. «Der exemplarische Charakter der Existenz Rousseaus rührt daher, daß er die Paradoxien des neuzeitlichen, nichtteleologischen Naturbegriffs erstmals in seinem Werk und sich selbst zur Darstellung gebracht hat. Eine nichtteleologische Natur, das ist ein Anfang, in dem kein Ende vorgezeichnet ist. Einen solchen Anfang zum Maßstab machen heißt entweder permanente Revolution, totale Anarchie entfesseln, denn jede Institution ist Repression einer solcher Natur. Oder aber es heißt, die anarchische Natur ihren institutionellen Erhaltungsbedingungen konsequent und radikal unterwerfen. Beide Möglichkeiten, die linke und die rechte, sind von Rousseau durchgedacht und durchgeföhlt worden. Von einer Mischung wollte er nichts wissen, und eine Versöhnung deutet er nur einmal —im Vorwort zum *Emile*— als utopisches Ideal an. Und so ist Rousseau zum Vater aller modernen Modernismen und Antimodernismen geworden: der Revolution und der Restauration, des liberalen Rechtsstaates und der populistischen Diktatur, der antiautoritären Pädagogik und des Totalitarismus, des romantischen Christentums und der strukturalistischen Ethnologie». R. SPAEMANN, *Rousseau. Bürger ohne Vaterland: von der Polis zur Natur*, Piper & Co., München 1980, p. 13-14.

10. «Schließlich hat das Teleologieproblem eine politische Dimension. Die in den letzten Jahrhunderten entfesselte Dialektik von Rechts und Links in der Politik kann als eine

vadora, que apuesta por la permanencia en la naturaleza como condición de mantenimiento del sistema. En este contexto, Spaemann cita a Spinoza: *conatus sese conservandum esse essentia rerum*.

Ni el progresismo ni el conservadurismo así entendido recogen integralmente la postura clásica, según la cual el signo del máximo progreso era precisamente la consecución de la plenitud natural. En Spinoza se ha operado lo que Spaemann llama «inversión de la teleología», por la cual se pierde la dimensión significativa y trascendente que para Aristóteles tenía la consecución de los fines naturales. Recordemos cómo en el *De anima* interpreta la generación como la tendencia del ser vivo a perpetuarse «a imitación de lo eterno»¹¹. (Aristóteles admite dos nociones de fin, objetivo y subjetivo. En atención a ellas, Santo Tomás podrá decir que todos los seres tienen a Dios como *finis cuius*, aunque difieren en su *finis quo*, porque el hombre lo alcanza mediante la inteligencia y la voluntad, mientras que los demás seres únicamente alcanzan a participar en alguna de las perfecciones divinas: porque existen, viven o incluso conocen¹²).

De esta manera, la teleología natural clásica enlazaba con la trascendencia. Justamente este aspecto se pierde en la teleología invertida. Así, en el gestación de estas transformaciones, un teólogo del XVI como Campanella, podrá tal vez admitir que el amor a Dios constitu-

Dialektik interpretiert werden, die aus der Hypostasierung der *disiecta membra* der Teleologie entstanden ist. *Telos* meinte stets zweierlei; es meinte jene Gestalt, in welcher ein Wesen sich auf optimale Weise zu erhalten im Stande ist, und es meinte gleichzeitig die inhaltliche Erfüllung der in diesen Wesen angelegten Möglichkeiten. Diese Momente der Selbsterhaltung und Autarkie einerseits, der Selbstverwirklichung oder Selbsterfüllung andererseits, treten in der nichtteleologischen Betrachtung auseinander. Die politische Rechte ist ursprünglich definiert durch die Unterordnung des Daseins unter die Bedingungen seiner Erhaltung, die politische Linke durch das Verfolgen einer durch kein *Telos* und durch keine Erhaltungsbedingungen begrenzten Expansion der Befriedigung und Erfüllung menschlicher Aspirationen. Beide Positionen schlagen, wie alle Abstraktionen, ins Gegenteil um, so daß die Linken zu autoritären Asketen und die Rechten zu Libertinisten werden können. Beide Abstraktionen sind für sich genommen tödlich». R. SPAEMANN, «Naturteleologie und Handlung», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983, pp. 41-59, p. 55.

11. «Y es que para todos los vivientes que son perfectos (...) la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos —si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta, otra planta— con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente —la palabra “fin”, por lo demás, tiene dos sentidos: objetivo y subjetivo—. Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie». ARISTÓTELES, *De anima*, 415 a27-415b 9.

12. Cfr. S. Th. I-IIae, Q. 1, a. 8, sol.

ye la máxima forma de autorrealización del hombre, pero añadirá a continuación que el hombre tiende a Dios como garante o condición de su propia autoconservación¹³: la naturaleza se curva sobre sí misma.

Frente a esta inversión moderna de la teleología, *telos* reunía para Aristóteles el doble significado de límite y sentido, y por ello el cumplimiento del *telos* propio significaba para el hombre a un tiempo su perfección y su felicidad¹⁴: existe un bien que marca un límite interno para la tendencia humana, constituyendo al mismo tiempo su sentido. Al concebir la naturaleza como el sistema de las necesidades, y no concebirla teleológicamente, un pensador como Hobbes no tendrá más remedio que caracterizar al hombre como el ser que progresa indefinidamente de deseo en deseo¹⁵. Por concebir la felicidad en términos hedonistas (como satisfacción de necesidades naturales), un pensador como Kant se verá obligado a separar moralidad y felicidad. En su ética, Kant no busca responder a la pregunta cómo ser feliz, sino a la pregunta quién es digno de ser feliz¹⁶.

El concepto kantiano de dignidad es radicalmente moral; se encuentra estrechamente vinculado al de deber. Situando el *Faktum* del deber en el inicio de su pensamiento moral, Kant lograba esquivar la objeción de Hume por la cual se declaraba ilegítimo todo tránsito de enunciados de hecho a enunciados de deber. Precisamente esta contraposición moderna entre hechos y deberes, y la más tardía entre hechos y valores constituyen para Spaemann otro de los aspectos derivados de la desteleologización de la naturaleza. El mundo de los *facts* desprovistos de valor, o el mundo de intenciones que no llegan a in-

13. «Campanella (1568-1639) und Telesio (1508-1588), der von Bacon *hominum novorum princeps* genannt wird, scheinen zunächst den Sinn menschlichen Daseins, das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen, genau wie die klassische Tradition zu bestimmen: Gottesliebe als höchste Form der Selbstverwirklichung des Menschen. Aber sie interpretieren das "Um... willen", den *finis cuius*, entgegengesetzt: Der Mensch strebt nicht nach Selbsterhaltung, um am Göttlichen Anteil zu gewinnen, sondern er liebt Gott, weil dieser die Bedingung seiner Erhaltung ist». R. SPAEMANN & R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, p. 106.

14. Cfr. R. SPAEMANN, «Ontología de derechas y de izquierdas», en *Anuario Filosófico*, 17, 1984, pp. 77-87. Tr. J. Cruz Cruz.

15. «Hobbes bestreitet nun die Existenz eines *telos* im Sinne eines *summum bonum*. Menschliches Handeln ist orientiert am Fortschreiten von Begierde zu Begierde ohne jede immanente Begrenzung (...) Hobbes erkennt wie Aristoteles ein Naturrecht an. Aber die Natur des Menschen ist nicht die des *zoon politikon*, des politischen Wesens, sondern eines ungeselligen Begierdewesens, dessen Vernunft in der Fähigkeit besteht, sich den Bedingungen seiner Erhaltung unterzuordnen. Das Naturrecht definiert Hobbes im Leviathan als die Summe der Regeln, die wir befolgen müssen, um unsere Selbsterhaltung zu sichern». R. SPAEMANN & R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, p. 107.

16. Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, p. 26. Tr. J.L. del Barco.

formar acciones reales, es el mundo subyacente a los discursos que se expresan en términos de «bienes premorales» mientras apelan a la intención prácticamente como criterio exclusivo de moralidad.

Tales son las coordenadas de pensamiento que desde hace algunas décadas han llevado a relativizar la existencia de lo que la tradición ha llamado «actos intrínsecamente malos». Ahora bien, como ha puesto Spaemann de relieve, sin conservar la noción de «acto intrínsecamente malo», la noción de «dignidad» se vacía de contenido: el hombre queda reducido a un bien entre los demás que entran a formar parte del cálculo de beneficios y perjuicios¹⁷.

Negar la existencia de actos intrínsecamente malos es negar los principios mismos de la moralidad, que efectivamente le vienen dados al hombre por su naturaleza, (más precisamente en sus inclinaciones naturales, y, en definitiva, su aptitud natural a la virtud). En otras épocas históricas se ha discutido ampliamente sobre este punto. Es característico de nuestro siglo, sin embargo, la pretensión de apoyar este rechazo en el propio concepto de dignidad humana, así como la acusación de naturalismo dirigida a la doctrina tradicional sobre el tema.

Tiene que ver con el hecho de que el sentido de la dignidad es, para la tradición que arranca en Kant, meramente formal. Kant entiende que el hombre es digno porque es fin en sí mismo, pero bajo esta expresión él entiende ante todo «autonomía»¹⁸. Es verdad que, aun manteniendo su concepto de autonomía, y propugnando una moral formal, en modo alguno era intención de Kant modificar lo que podríamos calificar «contenidos de la moral tradicional». El problema es más bien si tales contenidos se pueden justificar a la larga sin referencia a la naturaleza, precisamente cuando la tradición que sostenía las convicciones morales de Kant ha perdido vigencia. Como es sabido, Kant rechazó toda fundamentación de la moral en la naturaleza por considerarla heterónoma. Lo que nos preguntamos ahora es si resulta posible dar razón de aquellos contenidos prescindiendo de ella. Para muchos, desde luego, es precisamente su formalidad lo

17. «Es gibt bestimmte Handlungen, durch die die Würde des Menschen immer verletzt wird, sein Selbstzweckcharakter immer angetastet wird, Handlungen, die durch keine sogenannten höheren Pflichten oder umfassenderen Verantwortlichkeiten gerechtfertigt werden können. Das hängt damit zusammen, daß die menschlichen Person nicht ein rein geistiges Wesen ist, sondern daß sie sich von Natur auf eine bestimmte Weise manifestiert, nämlich durch ihren Leib und durch ihre Sprache. Wo der Leib und die Sprache nicht als Repräsentationen der Person respektiert, sondern nur als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht werden, da wird die Person selbst nur als Mittel gebraucht». R. SPAEMANN, *Moralische Grundbegriffe*, Beck, München, 1991 (4.ed.), p. 93.

18. «La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional». KANT, I. *FCM*, p. 73; *GMS*, Ak. IV, p. 436, 6-7

que hace valiosa la moral kantiana, porque permite su traslación a diversos contextos culturales. Pero eso sería otro tema.

En todo caso, Spaemann reconoce en la crisis ecológica que sacude a Europa desde hace algunos años un signo inequívoco de la crisis del proyecto moderno que invitaba a enfrentarse a la naturaleza en términos de dominio. La crisis del proyecto moderno es por eso también una crisis del moderno concepto de naturaleza, y con ella de su concepto de hombre¹⁹. En este sentido, la problemática ecológica constituye el punto de partida de un argumento que podríamos calificar de «trascendental-pragmático»²⁰, por el que se nos invita a rectificar nuestro concepto de naturaleza²¹.

No obstante, Spaemann advierte también que el propio concepto de dignidad acierta a expresar algo que en el fondo es profundamente verdadero. Cuando Kant habla del hombre como «fin en sí mismo», está reconociendo a la persona humana aquel lugar privilegiado que le había concedido el pensamiento cristiano. El problema surge cuando tal concepto de dignidad se desvincula del concepto de una natu-

19. «Der Prozeß der naturwüchsigen Naturbeherrschung ist allerdings nun an einem Punkt angelangt, wo er sich gegen den Menschen selbst wendet. Erstmals kommt zum Bewußtsein, daß die Ressourcen der Natur hinsichtlich dessen, was die Lebensbedingungen der menschlichen Gattung ausmacht, endlich sein. Das Überleben der Gattung ist damit geknüpft an die Bedingung, daß die technische und industrielle Expansion sowie die durch die moderne Medizin herbeigeführte Bevölkerungsexplosion beendet wird zugunsten eines neuen längerfristigen Gleichgewichtszustandes, einer neuen Symbiose, die nun nicht mehr durch die menschliche Ohnmacht stabilisiert wird, sondern durch bewußte Erinnerung der natürlichen Voraussetzungen menschlicher Existenz. Die naturwüchsige Expansion der Naturbeherrschung, weit entfernt, Herrschaft des Menschen über den Menschen zu verringern, steigert vielmehr sowohl deren Notwendigkeit wie deren Möglichkeiten». R. SPAEMANN, «Natur», en *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1983, pp. 19-40, p. 37.

20. «La mencionada *contradicción práctica* puede, por tanto, resumirse así: el concepto de naturaleza vigente en lo que se ha llamado proyecto moderno, ha conducido a una conclusión inesperada. El proyecto moderno —“dominio de la naturaleza y control racional de la sociedad”— se vuelve contra el hombre, que acaba por ser él mismo dominado. La exaltación de la dignidad humana a costa de la *dignidad* de la naturaleza se ha vuelto contra el hombre y contra la naturaleza. Todo ello invita a revisar el concepto de naturaleza sobre el que se ha edificado ese progreso, y pensarlo de otro modo». Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Dignidad y Naturaleza. Un estudio desde Robert Spaemann*, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 70.

21. «The modern project was originated as required by nature (natural right), i.e. it was originated by philosophers; the project was meant to satisfy in the most perfect manner the most powerful natural needs of men: nature was to be conquered for the sake of man who himself was supposed to possess a nature, an unchangeable nature; the originators of the project took it for granted that philosophy and science are identical. *After some time it appeared that the conquest of nature requires the conquest of human nature* and hence in the first place the questioning of the unchangeability of human nature: as unchangeable human nature might set absolute limits to progress». L. STRAUSS, *The city and man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964, p. 7.

raleza del hombre. Entonces, el término «dignidad» corre el riesgo de convertirse en una palabra vacía o en un mero instrumento retórico.

Por ello es particularmente urgente recordar que el respeto a la persona depende del respeto a su naturaleza: «no se puede escupir a alguien en la cara e indicar a la vez que con ello no se le ha querido ofender como persona»²². Dicho de otro modo, también con palabras de Spaemann: «la contraposición entre naturaleza y persona olvida que la persona es en sí misma una naturaleza en la que se representa la persona, en la que la persona se puede contemplar y tocar»²³, pues «el hombre no es una subjetividad descarnada que disponga de un organismo natural. El cuerpo humano es el hombre mismo»²⁴. Reconocer a la persona en su naturaleza es algo que sólo puede hacerse si volvemos a considerar la naturaleza teleológicamente, y no como pura exterioridad²⁵. Esto puede comprenderse si al menos tenemos en cuenta que intuitivamente teleología significa «hay algo más de lo que aparece». Detrás de esa naturaleza, entendida ahora como exterioridad, hay algo llamado a mostrarse de una manera más plena, hay una persona que trasciende sus manifestaciones fenoménicas, temporales, físicas.

La rehabilitación de un concepto teleológico de naturaleza se descubre por tanto como un modo privilegiado de reconciliar los conceptos de naturaleza y persona. La reciente teología moral viene insistiendo en el concepto de persona. Spaemann observa que en algunos casos esto se ha traducido en una marginación del relevancia moral del concepto de naturaleza. De su pensamiento se desprende que el mejor personalismo, si se me permite hablar así, es el que aprende a descubrir el lenguaje de la naturaleza.

En alguno de sus ensayos, Spaemann hace indicaciones a propósito de la naturaleza como criterio moral. Tales indicaciones son parciales pero muy sugerentes y esclarecedoras. Cuando en *Felicidad y Bene-*

22. «Si se debe respetar en general al hombre se debe respetar su naturaleza. El hombre como tal y su dignidad pueden ser lesionados en su naturaleza. No se puede escupir al hombre en la cara y señalar con ello que no se le ha querido ofender como persona. La tortura es, de modo muy especial, algo completamente incompatible con el respeto que se debe al hombre como persona, puesto que la tortura no sólo impide al torturado —algo que tal vez pueda ser necesario— realizar una acción nociva, sino que además pretende forzarlo a abdicar como sujeto de libertad, degradarlo a la condición de mero ser de instintos y forzarlo a reaccionar de modo infrahumano. Hacerle algo al cuerpo del hombre significa siempre hacérselo al hombre». R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, p. 247.

23. R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, p. 248.

24. *Ibidem*.

25. «La comprensión de la naturaleza bajo la forma de la autotranscendencia —es decir, teleológicamente— es también la condición para entenderla como medio para la auto-representación de la personalidad. Sólo entonces puede existir algo así como un lenguaje del cuerpo, y sólo en este caso es posible lesionar la dignidad de la persona de manera física». R. SPAEMANN, «Sobre el concepto de una naturaleza del hombre», en *Lo natural y lo racional*, p. 47-48.

volencia habla de que el paradigma de la acción benevolente es acudir en socorro de la vida necesitada, deja implícito que el propio concepto de «ayuda» y el propio concepto de «vida necesitada» sólo se comprenden desde un concepto teleológico de naturaleza. Asimismo su concepto de «normalidad»²⁶ como criterio presupone igualmente un concepto teleológico de naturaleza, pues sólo este discrimina realmente entre comportamientos *secundum naturam* y comportamientos *contra naturam*.

Apelar a la naturaleza como norma de la praxis no significa abogar por ninguna suerte de naturalismo. Significa únicamente mantener que los fines naturales constituyen un límite por debajo del cual las acciones pierden su sentido humano. Por lo demás, esta cuestión —la cuestión de la naturaleza como criterio de moralidad— es diversa de aquella otra que se pregunta por el origen último de la normatividad, y que puede formularse en los términos siguientes: ¿de dónde procede la *fuerza* normativa de la naturaleza?. Según Spaemann, la naturaleza humana es normativa porque es la naturaleza de una persona, porque la persona se representa en su naturaleza²⁷.

En esas palabras se busca una conciliación entre naturaleza y persona; se busca por tanto una conciliación entre la naturaleza como criterio moral y la persona como fuente de la normatividad. Este último aspecto recuerda a Kant, quien había insistido en la condición de fin en sí mismo propia de todo ser racional. Pero el sentido exacto de las palabras de Spaemann se advierte mejor en un texto semejante de la *Summa Contra Gentes* en el que Tomás de Aquino, expresando la misma idea que luego Kant haría célebre, llega más lejos: el ser racional es el ser querido por sí mismo²⁸. Estas palabras pueden completar-

26. «Dieser Begriff des Normalen gründet auf doppelte Weise in einem Begriff der Natur des Menschen. Erstens, insofern die existenzielle Relevanz von so etwas wie Normalität selbst aus der Natur des Menschen als eines Lebewesens folgt (...) Aber diese Natur ist zweitens zugleich selbst die basale Normalität». R. SPAEMANN, «Die Bedeutung des Natürlichen im Recht», en *Philosophische Schriften: Naturrecht und Politik*, Band 8. Ed. K. Graf Balleström, Duncker & Humblot, Berlin, 1994, pp. 113-122, p. 117.

27. «Personen können nur respektiert werden, indem ihnen eine Sphäre innerhalb der materiellen Welt als die ihnen zugehörige eingeräumt wird. Das Sein von Personen ist das Haben einer solchen Sphäre. Worin sie besteht, ist bis zu einem gewissen Grade kontingent. Eigentum ist variable und konstituiert sich erst im rechtlichen Kontext. Alles Haben aber beruht darauf, daß Menschen zunächst einen Körper haben. "Habeas corpus" ist deshalb die fundamentale Formel der Anerkennung von Personen als Freiheitssubjekten. Der Mensch wird primär in der Integrität seiner leiblichen *Physis* respektiert (...) Wir können die Person als Freiheitssubjekt nur respektieren, wenn wir die Sphäre tabuisieren, in der sie erscheint: ihr Dasein als natürliches Lebewesen». R. SPAEMANN, «Die Bedeutung des natürlichen im Recht», en *Philosophische Schriften: Naturrecht und Politik*, Band 8, Ed. Karl Graf Balleström, Duncker & Humblot, Berlin, 1993, p. 120.

28. «Quae igitur semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita: quae non autem semper, non propter se, sed propter aliud. *Substantiae autem intellectuales* maxime acce-

se con otras de la *Summa Theologiae*: Dios lo ama con amor de amistad²⁹.

Spaemann ha puesto de manifiesto que la consistencia final de toda teoría ética reclama su inserción en el marco de una teoría del absoluto³⁰. «No hay ética sin metafísica»³¹. Entender adecuadamente estas palabras suyas equivale a advertir que el fundamento último de la obligación moral no puede ser otro que el percibir al hombre como imagen de lo incondicionado³². En este sentido escribe —y con esto concluyo—: «si todo valor es relativo al sujeto que valora, no se puede llamar crimen a la aniquilación completa de todos los sujetos que valoran. Esos sujetos no sufren ninguna pérdida si desaparecen (...) Lo contrario sólo podría suceder bajo dos supuestos: si el hombre sobrevive a su propia muerte física —de tal modo que el sujeto con el que se ha cometido una injusticia continúe existiendo—, o si existe ese Dios del que el salmo dice “preciosa es a los ojos del Señor la sangre de sus mártires”. Sólo el valor del hombre “en sí” —no únicamente para los hombres— hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar»³³.

dunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles (...) ergo substantiae intellectuales gubernatur quasi propter se, alia vero propter ipsas». Cfr. III ScG., c. 112, n. 2862.

29. Cfr. S. Th. I, Q. 20, a. 2, ad. 2.

30. El respeto de la vida de un hombre, cuya extinción no significaría perjuicio ni pérdida para nadie, «supone una vez más que el valor de la vida humana no es relativo a alguien para quien tenga valor, sino que es algo que hay que respetar absolutamente, sin una explicación relativa semejante. Lo que esto significa no se puede explicar en absoluto —o no sólo— con conceptos que no deriven de la ética en sentido estricto, sino que pertenezcan a una teoría del absoluto. Sólo en este marco se puede fundamentar una teoría de la responsabilidad. Sólo en él se puede explicar además por qué la responsabilidad está limitada siempre a una u otra forma de ella»; R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, p. 268.

31. R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991. Tr. J.L. del Barco, p. 155.

32. Cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991. Tr. J.L. del Barco, p. 151.

33. R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989. Tr. D. Innerarity, p. 101-102.